

PRECIADO E O HUMANISMO EUROPEU: REFLEXÕES FEMINISTAS SOB UM VIÉS ANIMALISTA

PRECIADO AND EUROPEAN HUMANISM: FEMINIST REFLECTIONS UNDER AN
ANIMALIST BIAS

Fabrício Santos Bittencourt¹

Resumo:

Esse trabalho aborda algumas das relações entre o feminismo, o humanismo e o animalismo. Trata-se de uma investigação de caráter teórico e analítico que visa elucidá-las, voltando-se para a crítica de Paul B. Preciado ao Humanismo Europeu na crônica *O feminismo não é um humanismo*. Ele parte da leitura dessa, e utiliza, também, como referenciais teóricos, principalmente Acevedo (2022), Silva (2019) e Graeber e Wengrow (2022). Os resultados obtidos, que incluem a abordagem de aspectos negativos do humanismo, e do conceito de "humano", de "animalidade" e de "injustiça epistêmica", trouxeram propostas significativas sobre a temática. Conclui-se que o tratamento da questão, desenvolvido por Preciado, faz jus à apreciação inicial, de que é o caso que uma articulação entre feminismo e animalismo, indo de encontro aos moldes daquele movimento, se faz necessária. Sua abordagem coaduna com o respaldo de algumas das ideias mais significativas que foram trazidas a partir dos referenciais adotados.

Palavras-chave: Feminismo, Animalismo, Decolonialidade, Filosofia e feminismos

Abstract:

This work approaches some of the relationships between feminism, humanism and animalism. This is a theoretical and analytical investigation aimed at clarifying them, turning to Paul B. Preciado's critique of European Humanism in the chronicle *Feminism is not a humanism*. It starts with a reading of it, and also uses as theoretical references, mainly Acevedo (2022), Silva (2019) and Graeber e Wengrow (2022). The results obtained, which include the approach of negative aspects of humanism, the concept of "human", of "animality", and of "epistemic injustice", brought significant proposals on the subject. It is concluded that the treatment of the issue, developed by Preciado, lives up to the initial assessment, that it is the case that an articulation between feminism and animalism, in line with the molds of this movement, is necessary. Its approach is consistent with the support of some of the most significant ideas that were brought from the adopted references.

Keywords: Feminism, Animalism, Decoloniality, Philosophy and feminisms

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. E-mail: fabricao.bitt@hotmail.com,
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9973304880096673>, ORCID: 0000-0002-2256-3539
(<https://orcid.org/0000-0002-2256-3539>)

Introdução

Em *O feminismo não é um humanismo*, crônica de 2014 – publicada, em português, em *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia* (2020), mas que já circulava na rede há um tempo (BENEDYKT, 2021, p. 155) – Paul B. Preciado afirma, assertivamente: “[...] o feminismo não é um humanismo. O feminismo é um animalismo. Ou, em outras palavras, o animalismo é um feminismo expandido e não antropocêntrico” (PRECIADO, 2020, p. 135). Essa afirmação é digna de interesse, uma vez que o feminismo é comumente situado no escopo do humanismo. Analogamente, as questões referentes aos animais, quando abordadas no feminismo, costumam ser colocadas em segundo plano; já que esse tem, comumente, como uma (e, provavelmente, a principal) de suas características as reivindicações em nome da igualdade de direitos entre os gêneros.

Buscou-se, pois, através desse trabalho, empreender uma investigação de caráter teórico e analítico, visando abarcar algumas das pontes entre feminismo e animalismo, e a sua relação com a crítica do autor ao Humanismo Europeu. Para isto, utilizou-se como referenciais teóricos, além do referido texto, principalmente, o ensaio de Acevedo (2022), “*Animalismo y Feminismo: una alianza contra el supremacismo humanista*”, e o texto “*O Lugar de alguns corpos no mundo*”, de Silva (2019). Ambos, trabalhos que dialogam com o de Preciado. E, por fim, *Liberdade perversa: a crítica indígena e o mito do progresso*, de Graeber e Wengrow (2022).

Desenvolvimento

Considerando-se àquela afirmação inicial, motivo de nossa curiosidade sobre o tema, cabe, inicialmente, o esclarecimento de que o autor traz, em sua apreciação do assunto, uma perspectiva filosófica mais geral sobre a história que sustenta o seu ponto de vista. Seu entendimento é de que o Humanismo Europeu consiste na causa de alguns dos males que afligiram (e afligem) os animais em geral (humanos e não-humanos – quanto aos primeiros, especialmente, corpos não-brancos e mulheres) (PRECIADO, 2020, p. 135-136). É compreensível, portanto, que o autor busque situar o movimento em prol da igualdade de gênero fora do escopo dele.

Inicialmente, com a afirmação de que o feminismo consiste em um animalismo, é possível interpretar o tipo de argumentação empregado como uma espécie de movimento arbitrário, na qual as conclusões obtidas encontram-se, previamente, contidas nas premissas. Isso se dá, dentro outros motivos possíveis, porque, no decorrer do texto, não estão presentes, explicitamente, motivos que impeçam aos leitores de acreditar que o feminismo pertence a um tipo distinto de humanismo (cf. FONSECA, 2018, p. 93-94). Utilizar-se-á, portanto, esse termo como sinônimo para o Humanismo Europeu.

É o caso que a afirmação de que “[...] o animalismo é um feminismo expandido [...]” (PRECIADO, 2020, p. 135), do ponto de vista lógico-argumentativo, em si mesma, não é suficiente para sustentar a crença de que o feminismo é um animalismo. Tampouco essa afirmação, no que diz respeito ao animalismo, é, em última instância, irrefutável. Afinal de contas, em tese, seria perfeitamente possível uma sociedade empenhada com a superação dos modos de existência hostis aos “animais”, mas incapaz da crítica às desigualdades sociais no seu interior; o que poderia incluir o sistema sexo-gênero. Na realidade, apesar de que, no atual estado em que diferentes sociedades se encontram, isso seja algo improvável e distante,

trata-se de um importante contraponto para a compreensão do ponto de vista do autor, não sendo algo que estava explícito.

Consequentemente, é necessário ponderar quanto a possíveis linhas de fuga em face à ameaça da perpetuação de falsas dicotomias. Causaria algum estranhamento, por exemplo, a crença em um animalismo machista, ou em um feminismo aos moldes do humanismo apontado pelo autor. Isso, devido à constatação de que tratar-se-ia de uma incongruência, do ponto de vista filosófico. Tratar-se-á, portanto, inicialmente, do conceito de Humanismo e, num momento posterior, trabalhar-se-á numa abordagem integrada ao conceito de animalidade, um termo emprestado de Cragolini (2016), a partir da pesquisa desenvolvida por Acevedo (2022).

Do “desumano” no Humanismo

Com a afirmação de Preciado (2020, p. 135), de que “o humanismo inventou outro corpo que ele chamou de humano: um corpo soberano, branco, heterossexual, saudável, seminal”, temos uma espécie de prenúncio da caracterização que o autor faz daquele. Segundo o mesmo, um humanismo com princípios “universais” de raízes coloniais e patriarcais (PRECIADO, 2020, p. 135). Poderíamos, a partir das asserções do filósofo, por exemplo, deduzir que houve uma diferenciação substancial entre os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, em primeira mirada benéficos – e que compõem “[...] o grito de guerra da Revolução Francesa” (Graeber; Wengrow, 2022, p. 102) – e a sua operacionalização e implementação.

Inicialmente associado ao Renascimento europeu e, posteriormente, ao Iluminismo, o Humanismo, um termo que, segundo Weitzenfeld e Joy (2014; 2010 *apud* ACEVEDO, 2022, p. 3, tradução nossa),

[...] entre os vários significados que admite, pode ser usado para designar a um conjunto de movimentos culturais e ideológicos, cujas origens remontam à antiguidade[...] ressurgiu durante o Renascimento, com o qual iniciou a transição do teocentrismo medieval ao antropocentrismo da modernidade. Posteriormente, no Iluminismo, se atenua o caráter religioso do humanismo renascentista e se acentua o seu caráter antropocêntrico a partir da definição do humano em termos de uma oposição hierárquica frente ao animal; isto, com base na suposta excepcionalidade, perfectibilidade e dignidade humanas.²

Temos assim, uma elucidação da transição de paradigmas proporcionada pelo Humanismo: de um lado, o teocêntrico – no qual a religião tem centralidade na vida das pessoas – para o antropocêntrico – em que os valores e a vida passam a ser interpretados sob a perspectiva e interesses (principalmente) humanos. Coadunando com Preciado (2020), mais precisamente, os androcêntricos e eurocêntricos, que podem ser interpretados como dois lados de uma mesma moeda.

Por conseguinte, como afirmou Acevedo (2022, p. 19-20, tradução nossa),

² No original: “[...] entre los varios significados que admite, puede usarse para designar a un conjunto de movimientos culturales e ideológicos cuyos orígenes se remontan a la antigüedad. [...] resurgió durante el Renacimiento, con lo cual inició la transición del teocentrismo medieval al antropocentrismo de la modernidad. Posteriormente, en la Ilustración, se atenúa el carácter religioso del humanismo renacentista y se acentúa su carácter antropocéntrico a partir de la definición de lo humano en términos de una oposición jerárquica frente a lo animal; esto, con base en la supuesta excepcionalidad, perfectibilidad y dignidad humanas.”

O trânsito em direção à modernidade esteve, por sua vez, fortemente influenciado pela colonização do Novo Mundo, de maneira que o humanismo da época permaneceria marcado pelo colonialismo (e o eurocentrismo); recordemos que os nativos das terras conquistadas eram vistos como “outridades”, como indivíduos mais próximos “ao animal” que ao seu ideal de humano.³

De modo semelhante – lançando mão de uma compreensão sobre o humano transformado em “máquina” –, Preciado (2020, p. 136) argumenta que “o Renascimento europeu, o Iluminismo e o milagre da Revolução Industrial repousam sobre a redução dos corpos não brancos e dos corpos das mulheres ao estatuto de animais e de todos eles (escravos, mulheres, animais) ao estatuto de máquina (re)produtora.”

Para o filósofo, “as primeiras máquinas da Revolução Industrial não foram nem a máquina a vapor, nem a imprensa, nem a guilhotina, mas o trabalhador escravo da fazenda, a trabalhadora sexual e reprodutiva e o animal” (PRECIADO, 2020, p. 135). Temos, assim, uma compreensão geral sobre o estatuto que ocuparam (e ainda ocupam, em alguma medida) um rol de seres que, por não se encaixarem nos moldes restritivos do “humano” privilegiado, preconizados pelo Humanismo, foram – de forma arbitrária – subjugados à condição de máquinas disponíveis para serem usadas e exploradas.

Silva (2019), por sua vez, extrapolando o “outro” do referente para “humano” do Humanismo, expande o “arcabouço” de Preciado, fazendo menção aos corpos periféricos em geral. Segundo ela, tratam-se, esses, dos

[...] corpos que ocupam as periferias globais. [...] também [...] [dos] *corpos/corpas não hegemônicas*, [...] aqueles corpos que por alguma razão escapam à *ratio* (a racionalidade, a razão) da inteligibilidade social e da performatividade do homem branco, cisgênero, heterossexual, europeu-dominador, detentor dos meios de produção econômica. [...] Quando o corpo hegemônico é criado, surge também o seu oposto (SILVAS, 2019, n.p, grifos da autora).

Assim, podemos deduzir que, ao situar esse homem enquanto sujeito privilegiado – o suposto “sujeito racional”, por excelência –, o Humanismo Europeu (re)produz um pseudo-entendimento de que as demais formas de existência seriam, de certo modo, menos inteligíveis e, por isso, menos dignas de consideração moral. Vemos, portanto, no sistema educacional vigente (que é, em parte, fruto do tipo de racionalidade engendrada pelo Humanismo), em muitos casos, os saberes provenientes do Norte Global ocupando uma centralidade nas escolhas curriculares e nos projetos pedagógicos.

É o caso que (como veremos mais adiante) estas escolhas resultam da forma como esse movimento lidou com os saberes provenientes do Novo Mundo.⁴ Ou seja, de forma violenta, aniquilando-os; mas, também, utilizando-se (e, por vezes,

³ No original: “El tránsito hacia la modernidad estuvo a su vez fuertemente influenciado por la colonización del Nuevo Mundo, de manera que el humanismo de la época quedaría marcado por el colonialismo (y el eurocentrismo), recordemos que los nativos de las tierras conquistadas eran vistos como otredades, como individuos más próximos ‘al animal’ que a su ideal de lo humano.”

⁴ Num processo ambíguo de assimilação e apagamento que (considerando-se um horizonte histórico mais amplo), encontrava-se já em curso, possivelmente, pelo menos desde os gregos antigos.

apropriando-se) desses de modo a dominar os nativos e os escravizados de modo mais fácil.

Como coloca Acevedo (2022, p. 20-21, tradução nossa), coadunando com Preciado (2020) e Silva (2019),

Ao situar a “a mulher” e “o animal” como outros, as lógicas de dominação sexistas e especistas concebem esses corpos apropriáveis como subordinados a um interesse superior. [...] o interesse superior a satisfazer é concretamente o “humano”, entendido o humano como um lugar produzido historicamente a partir de narrativas humanistas com matizes não só especistas, mas sexistas, heterossexistas, racistas, classistas, capacitistas e coloniais.⁵

Encontram-se presentes, desse modo, algumas “pontes” entre o Humanismo e as questões animalistas. E, embora a aproximação, do ponto de vista conceitual, entre mulheres, sujeitos não-brancos e animais deva ser encarada com algumas ressalvas (afinal de contas, há diferenças gritantes entre esses grupos; além de diferenças internas dentro de cada um deles e suas intersecções, como em termos modos de vida, dificuldades e subjetividades); são evidentes algumas das vantagens, do ponto de vista explicativo e filosófico, de compreendermos como se dá a produção desse espaço da “outridade” com a modernidade. Isso porque, apesar de serem aquelas categorias de seres com interesses específicos, os mesmos foram, com certo grau de semelhança, considerados como menos dignos de consideração moral, em face do eixo do qual emanava o poder, na época; que se perpetua, em grande medida, até a atualidade.

Quanto a isso, dentre as ressalvas que podem ser feitas, Graeber e Wengrow (2022, p. 52) apontam que, entre os novos “conquistadores das Américas”,

[...] as tentativas de menosprezar os habitantes das Américas como tão estranhos que não se encaixavam nos parâmetros de humanidade e podiam ser tratados como animais [...] [não] encontraram muita aceitação. Mesmo os canibais, observaram os juristas, tinham governos, sociedades e leis e eram capazes de elaborar argumentos para defender a justeza dos seus ordenamentos sociais (canibalistas); sendo assim, eram claramente humanos, investidos por Deus com as faculdades da razão.

Portanto, dentre os mecanismos relacionados à colonialidade, fora comum equiparar humanos não-brancos a animais, na tentativa de convertê-los em corpos exploráveis. No entanto, como representa o horizonte trazido pelos autores, a capacidade de organização social representara um elemento distintivo à análise, capaz de revelar um dos limites nessa comparação. Embora isso não torne claro o motivo, do ponto de vista discursivo, para a dominação desses outros (humanos e não-humanos), para além do apelo a interpretações religiosas e metafísicas. Além de, simplesmente, não compartilharem do conjunto característico das qualidades constitutivas do modelo de humano preconizado (e as interpretações associadas), que se configurou como eixo crucial do círculo moral (re)modelado juntamente à colonialidade.

⁵ No original: “Al situar a ‘la mujer’ y ‘al animal’ como otros, las lógicas de dominación sexistas y especistas conciben estos cuerpos apropiables como subordinados a un interés superior. [...] el interés superior a satisfacer es concretamente el ‘humano’, entendido lo humano como un lugar producido históricamente a partir de narrativas humanistas con matices no solo especistas, sino sexistas, heterossexistas, racistas, clasistas, capacitistas y coloniales.”

Pode-se, no entanto (com alguma margem de erro), a partir de experiências óbvias e comuns, ponderar sobre o grau com que o tratamento semelhante desses “outros” provavelmente ocorrera. Nas palavras dos autores, representando parte do desfecho sobre a questão da consideração moral dos nativos, que guarda semelhanças com as violências provocadas aos demais sujeitos abordados, em resposta à pergunta:

[...] quais são os direitos que os seres humanos têm simplesmente por serem humanos [...] O tema foi ardorosamente debatido. [...] [os] teóricos jusnaturalistas [...] reconheceram, de fato, que os americanos tinham direitos naturais, mas acabaram justificando a conquista desses povos mesmo assim, desde que o tratamento subsequente que se desse a eles não fosse *demasiado* violento ou opressor[...]" (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 52, grifo dos autores).

Isso corresponde à minimização da gravidade das violências direcionadas a esses, embora não impedisse que o número de pessoas afetadas aumentasse. Logo, a “tácita” aplicação de medidas para o seu controle e aniquilação (que engloba a supressão de aspectos de suas culturas) proporcionara impactos, ao longo da história, quiçá maiores, quantitativamente. Embora, ao projetar-nos nos lugares das vítimas, poderíamos concordar que o conjunto recorrente de violências mais brandas (talvez, ilusório, nesse caso) pudesse ser preferível – considerando-se a experiência subjetiva de cada um –, em comparação a violências maiores, direcionadas a grupos reduzidos.

A isso se pode comparar o seguinte exemplo, um tanto difícil e perturbador, trazido por Acevedo (2022, p. 18). Após apresentar o chocante relato, encontrado na autobiografia de Frederick Douglass (um fugitivo do sistema escravista do sul dos E.U.A.), a respeito de uma escravizada, violada sexualmente para a produção de “escravos”, ele compara esse ato com a exploração das fêmeas de outras espécies. Com isso, o autor afirma “[...] da mesma forma que ocorreria em seu momento com as escravas humanas, se considera que esses corpos não importam e, por isso, sua dor e sofrimento é invisibilizado.”

Se, por um lado, é difícil imaginar ambas as situações, nos dois casos, encontram-se presentes as dores das mães biológicas, que foram (e, no caso dos animais não-humanas, que são) frequentemente apartadas de seus filhotes em momento precoce. De modo que, para muitos, é indigesta a comparação entre ambas as situações, tendo se acostumado com a negligência relacionada às violências aos entes de outros grupos, sem nunca se questionar sobre seus fundamentos. Ou seja, o que, em realidade, fora um fundamento das violências nelas, assume-se – ainda que de forma, talvez, precária – como um resquício da modernidade, incorporada às formas de pensamento comuns.

Partir-se-á, portanto, para as ponderações sobre a ideia de animalidade, de modo a entender melhor como ela se expressa nos sujeitos e, por vezes, operando contra os mesmos.

Humanismo e animalidade

Se, por um lado, a afirmação de Preciado (2020), de que o feminismo é um animalismo sugere que, diante da hipótese da existência de (pelo menos) um feminismo não-animalista, esse seria, *prima facie*, contraditório;⁶ a afirmação

⁶ De modo que, se (todo) o feminismo é um animalismo, qualquer “feminismo” não-animalista poderia ser considerado um pseudo-feminismo (inautêntico).

seguinte, de que o animalismo é um feminismo expandido, parece revelar a noção de que o primeiro deveria ser como tal. Sendo assim, um *locus* teórico, mas também prático, que, ao contrapor-se ao referido sistema patriarcalista, não compactua com as desigualdades de gênero. Nas palavras do autor: “O animalismo [...] é [...] a conversão a uma forma de vida sem soberania alguma. Sem hierarquia alguma” (PRECIADO, 2019, p. 126-127, tradução nossa).⁷ Portanto, devido a essa conexão de ambos, o inverso aplicar-se-ia, também, ao feminismo; que, enquanto animalismo, em face do caráter antropocêntrico do Humanismo, deveria contrapor-se à estrutura hierárquica “humano” *versus* “animal”.

Ademais, ao afirmar que “o animalismo revela as raízes coloniais e patriarcais dos princípios universais do humanismo europeu” (PRECIADO, 2020, p. 135), justifica-se, em parte, a colocação de que o animalismo seria um feminismo expandido. Isso se dá, principalmente, porque enquanto movimento contra-hegemônico, em sua radicalidade, o animalismo necessita defrontar-se com estas “raízes”; que foram, também, alvo de importantes críticas de pensadoras e pensadores na contemporaneidade. O que equivale a afirmar que, ao buscar a solução para os problemas que são da sua alçada, em sua gênese histórica, ele necessita contrapor-se a esse sistema. Segue-se, logicamente, que, contrapondo-se a toda a hierarquia, o animalismo seria (de modo semelhante) um feminismo. E, portanto, as fronteiras entre feminismo e animalismo, possivelmente, fictícias.

Assim, como vimos, para o autor, o corpo “humano” do humanismo é um corpo com atributos específicos, dentre as quais consiste em “um corpo estratificado e cheio de órgãos, cheio de capital, cujos gestos são cronometrados e cujos desejos são efeito de uma tecnologia necropolítica do prazer” (PRECIADO, 2020, p. 135). Em outras palavras, um corpo – dentre outras coisas – regulado politicamente através de mecanismos seletivos de supressão e aniquilação de formas de prazer.

Isso, tendo em vista que o termo “necropolítica”, originalmente, se refere ao

Uso do poder político e social[...] de forma a determinar, por meio de ações ou omissões (gerando condições de risco para alguns grupos ou setores da sociedade, em contextos de desigualdade, em zonas de exclusão e violência, em condições de vida precárias, por exemplo), quem pode permanecer vivo ou deve morrer. [...] [Um] Termo cunhado pelo filósofo, teórico político e historiador camaronês Achille Mbembe, em 2003[...] (Academia Brasileira de Letras, 2023, n.p).

Esse processo, como poderíamos imaginar, possui decorrências tanto para o domínio psíquico, como para o político. Assim,

[...] o humanismo inventou os corpos calcado num paradigma político-estético forjado pela figura da monstruosidade e que, ao longo dos séculos XV ao XVII, vai sendo reatualizado, culminando no modelo intrínseco da razão, a estrutura sine qua non da cientificidade como bem último da humanidade difundido pelos ideais iluministas. [...] [Ele] inventa inclusive as técnicas de prazer (postas em prática pelo olhar e por um regime dominante de subjetividade) (Silva, 2019, n.p).

Destarte, os sujeitos distintos do ideal de homem enfatizado são relegados ao plano da animalidade, e passam a ser entendidos como corpos exploráveis.

⁷ No original: “El animalismo [...] Es [...] La conversión a una forma de vida sin soberanía alguna. Sin jerarquía alguna.”

Portanto, perde-se de vista quem são os seus “monstros”; de modo que são, estes, poupados por representarem uma esperança na manutenção do (pseudo-)prazer ilusório que é fruto das vantagens tiradas a partir das vulnerabilidades daqueles; que têm seus interesses silenciados.

Antes, de acordo com Silva (2019, n.p, grifo da autora),

Com o advento do iluminismo[...] A razão, a *ratio* científica deliberadamente soberana, assume um protagonismo primeiro, imediato. Se a razão é o dispositivo de constituição do homem, só a ela pode ser atribuído os processos de aniquilação e as técnicas de manutenção do corpo, do desejo, da sexualidade e do próprio território.

Desse modo, o uso instrumental da razão é um procedimento que marca essa etapa, constituindo-se como dispositivo de controle, por excelência, e simbolizando a ruptura com a natureza, entendida como aquilo que está mais próximo da animalidade – a esfera da “irracionalidade”.

E, tendo em vista o quadro geral apresentado, destacou-se para a análise dessa problemática a ideia de “animalidade”. Pode-se referir, através desse termo, à dimensão da existência humana que, através do “arsenal” mencionado, buscou-se suprimir. Rejeitou-se, portanto, à possibilidade de desejar livremente – a qual fora considerada “animalesca” – por não servir aos interesses do modelo de humanidade preconizado.

Nesse sentido, Kheel (2019, p. 33) sugere que “grande parte da tradição ética ocidental é baseada na presunção de impulsos agressivos que os constructos racionais devem controlar”, o que remete, em alguma medida, à ideia de que aquelas estruturas de poder se desenvolveram a ponto de serem interpretadas como expressão da moral. Considerando-se a influência da modernidade nessa tradição, pode-se conjecturar, levando em conta às noções abordadas, que devido à ganância associada a uma vontade de poder irrestrita, que seguira determinados padrões de comportamento, puderam alguns desses impulsos serem suprimidos. Isso pois representaram uma ameaça de que os diferentes sujeitos se insurgissem contra aquele sistema. Assim, contribuiu-se para que a própria humanidade se tornasse uma “máquina”, e, com isso, houvesse a tentativa de uma aniquilação substancial de traços que foram considerados como resquícios de animalidade.

O paradoxo instaurado a partir daí, se compararmos isso com a filosofia de Descartes (de caráter mecanicista), é que ao “robotizarem-se” as sociedades (por exemplo, com a proliferação dos processos burocráticos associados ao surgimento do Estado moderno, que passaram a regulá-las, de formas – muitas vezes – questionáveis), produziu-se, simbolicamente, o oposto do preconizado pelo Humanismo. Reproduzindo-se, em parte, o que fora apontado por Preciado (2020), houve imediatamente uma diversificação dos processos exploratórios, de modo agressivo, do “homem” pelo “homem”.

Assim, no pensamento cartesiano, para o qual o animal não-humano, assim como os “corpos” em geral (FEDERICI, 2019, p. 251), foram reduzidos a um estatuto ontológico equiparável a máquina. Houve uma negação da subjetividade como categoria indispensável para a consideração moral desses entes (exceto, talvez, naquilo em que seria útil para o seu domínio). Isso, de modo que,

A partir de Descartes, o antropocentrismo defenderá [...] uma descontinuidade radical: a distinção ontológica inaugural entre a alma (*res cogitans* ou substância cogitante, exclusiva do homem) e o corpo (*res extensa*). Apartando-se da filosofia das escolas, segundo a qual todos os animais seriam

dotados de alma vegetativa e sensitiva, cabendo apenas ao homem também a alma racional, Descartes reduz o não humano a corpos cujo único atributo próprio será a extensão, o que permite concebê-los em termos de puras forças mecânicas e mensuráveis, operação decisiva graças à qual podemos, no âmbito de uma concepção doravante utilitária do saber: ‘nos tornar como mestres e possuidores da natureza²⁷’. Dessa distinção inaugural decorre que os animais, posto que desprovidos de alma, devem ser entendidos como entidades puramente mecânicas (Marques, 2018, p. 631-632, grifos do autor).

Com a disseminação de uma mentalidade que, com relação à natureza, possui nuances extrativistas e predatórias, produziu-se, também, uma precarização da vida alheia. Mostrou-se, assim, o homem branco e “civilizado”, menos capaz do usufruir de sua alegada superioridade.

Com as tentativas de supressão de sua animalidade, atrofiaram-se as potencialidades da razão. Nisso, os interesses da razão pública permaneceram sob regulação dos interesses dominantes, que, outrora, encontravam-se sob os amparos da cristandade hegemônica. Assim, nas palavras de Preciado (2020, p. 135, grifo nosso), em referência aos três princípios do Humanismo: “O regime da escravidão e depois o do salário aparecem como fundamento da ‘liberdade’ dos homens modernos; a guerra, a competição e a rivalidade são os operadores da fraternidade; a expropriação e a segmentação da vida e do conhecimento, o reverso da igualdade.”

Por consequência, a negação de sua animalidade teria produzido um tipo de racionalidade imprópria em dar-se conta de sua incapacidade para o estabelecimento de modos de operação não-dominatórios. E, também, incapaz de autoavaliar-se abertamente, num processo que suprime a pluralidade de cosmovisões e modos de experienciar a vida.

Essa atitude contribui, na atualidade, para a manutenção da estrutura machista, racista e especista (mas, também, capacitista, etnocêntrica e meritocrática), que tem como operadores a negação de suas contradições e daquela animalidade que é parte constitutiva dos sujeitos. Como sugerem Graeber e Wengrow (2022, p. 105-106), “não há dúvida de que algo deu muito errado no mundo. Uma ínfima porcentagem da população controla o destino de quase todos os outros, e de uma maneira cada vez mais desastrosa.” Temos, portanto, uma compreensão geral do modo como interagem os componentes da ideologia dominante nas sociedades ocidentalizadas de modo a colaborar para a produção do desejo colonial, que, com algumas restrições, pode ser entendido como aquilo em que, no geral, se converte o desejo do colonizado.

Segundo Neves e Almeida (2012, p. 131), “é sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado. A fantasia do nativo é precisamente ocupar o lugar do seu senhor. O colonizado acredita que sua cultura é ruim e busca no colonizador a imagem perfeita para se imitar.” No entanto, esse desejo é ambíguo. A dicotomia só se atenua na medida em que ocorre a percepção de que o colonizador é, também, escravo do próprio desejo (o desejo colonial), que o impele a estabelecer vínculos de dominação com os outros, promovendo a exploração e abusos das vítimas.

Assim, para sintetizar algumas características gerais que subjazem a esse processo, Cragolini (2016, p. 215 *apud* ACEVEDO, 2022, p. 18-19, tradução nossa), nos informa:

O “si mesmo” da filosofia moderna, se apropria de sua “mesmidade” precisamente a partir da possibilidade de “dominar” a animalidade em si (seu

corpo, suas paixões, seus desejos) e nos outros (o corpo dos outros, corpo “sujeitado” nos dispositivos de ordenamento, normalização, governo, e os animais em geral). A “superioridade” desse modo de ser homem se evidencia nesta possibilidade de dominar: no caso dos animais, esse domínio se expressa através do usufruto do animal, e a colocação do mesmo “à disposição” do humano. O animal se transforma assim em “recurso” explorável, utilizável e sacrificável em virtude dos “fins superiores” da humanidade.^{8,9}

Isso sinaliza, dentre outras coisas, a necessidade de desvencilharmos dos padrões de comportamento, em geral, associados ao androcentrismo eurocêntrico.

Por sua vez, Kheel (2019, p. 28), ao tratar de uma ruptura simbólica entre homens, mulheres e animais, exemplifica o devir brutal ao evidenciar que “o objetivo da iniciação [de meninos na caça] é separar o menino dos seus laços naturais de afeição, ensiná-lo que um homem não age com base em sentimentos, mas sim por um padrão externo de masculinidade que é focado na exibição do controle sobre os outros.” Dessa forma, ao pensarmos sobre o Humanismo desde suas próprias estruturas, chegaríamos – quem sabe – à conclusão de que pouco tem a ver o modo como, no geral, educamos as crianças com parte dos seus ideais. Mais especialmente, se pudéssemos abstrair de suas facetas especistas, racistas, machistas etc.

Portanto, como contraponto à caracterização anterior, tratar-se-á a seguir, de forma sucinta, das relações entre as contribuições de indígenas para a filosofia, e alguns apagamentos históricos correspondentes, que simbolizam parte das violências produzidos ao longo da história. Desse modo, o conceito de injustiça epistêmica, da filósofa britânica Miranda Fricker, “[...] o termo usado por [...] [ela] para descrever um tipo de injustiça que ocorre quando excluimos a contribuição de uma ou mais pessoas à produção, disseminação e manutenção do conhecimento” (SANTOS, 2017, p. 143), representa parte desses processos; que, posteriormente, trouxeram importantes decorrências para o sistema educacional.

Da injustiça epistêmica em suas relações com as margens

Considerando-se algumas das contribuições de Graeber e Wengrow (2022), em *O despertar de tudo*, especialmente no capítulo “Liberdade perversa – A crítica indígena e o mito do progresso”, os autores nos informam sobre as contribuições de ameríndios para algumas das reflexões que adquiriram notoriedade durante a modernidade. Especialmente, aquelas que culminaram com a ideia de igualdade. Segundo os autores:

O fascínio com a questão da desigualdade social era relativamente novo no século XVIII, e tinha tudo a ver com o espanto e a confusão que se seguiram à súbita integração da Europa numa economia global, da qual participara por muito tempo num papel bastante secundário. [...] De uma hora para outra,

⁸ No original: “El ‘sí mismo’ de la filosofía moderna, se apropia de su mismidad precisamente a partir de la posibilidad de ‘dominar’ la animalidad en sí (su cuerpo, sus pasiones, sus deseos) y en los otros (el cuerpo de los otros, cuerpo ‘sujetado’ en los dispositivos de ordenamiento, normalización, gobierno, y los animales en general). La ‘superioridad’ de este modo de ser hombre se evidencia en esta posibilidad de dominar: en el caso de los animales, ese dominio se expresa a través del usufructo del animal, y la puesta del mismo ‘a disposición’ de lo humano. El animal se transforma así en ‘recurso’ explotable, utilizable y sacrificable en virtud de los ‘fines superiores’ de la humanidad.”

⁹ O que sinaliza, entre outras coisas, a necessidade de desvencilharmos dos padrões de comportamento, em geral, associados ao androcentrismo eurocêntrico.

alguns dos reinos europeus mais poderosos se viram no controle de amplas regiões do globo, e os intelectuais do continente se viram expostos não só às civilizações da China e da Índia, mas a uma imensidão de ideias sociais, científicas e políticas nunca antes imaginadas. O resultado dessa enxurrada de novas ideias veio a ser conhecido como “Iluminismo” (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 47).

A aparente surpresa de intelectuais, ilustrada por essas palavras, pode ser explicada, em alguma medida, pela ideia (mais ou menos) generalista de que tendemos a uma busca por tentar adequar nossa compreensão da realidade a partir de referenciais preestabelecidos. E, mais propriamente, aqueles que assumimos como nossos. Logo, se nos deparamos com fatos que contradizem nossas experiências comuns, necessitamos adequar nossas hipóteses a esses dados.

Tal mudança abrupta, relacionada ao momento histórico pelo qual passava a Europa, pode ser contrastada com a aparente surpresa, relativa ao fato de que os indígenas pareciam ser capazes de detectar contradições presentes nesse continente, as quais os próprios europeus (que eram seus interlocutores) foram previamente incapazes. Assim, segundo os autores, muitas das históricas conversas

[...] de europeus discutindo entre si sobre a natureza de sociedades distantes[...] fazem referências a discussões entre europeus e ameríndios sobre a natureza da liberdade, da igualdade ou até mesmo da racionalidade e das religiões reveladas — na verdade, a maioria dos temas que, mais tarde, ocupariam um lugar central no pensamento político do Iluminismo. [...] não só os ameríndios — diante de estrangeiros desconhecidos — desenvolveram com admirável coerência sua própria crítica das instituições europeias, mas também [...] essas críticas vieram a ser tratadas com muita seriedade na própria Europa (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 49-50).

Para demonstrá-lo, Graeber e Wengrow (2022) apresentam uma perspectiva sobre como se deu esse processo – com especial enfoque no eixo América do Norte-Europa voltando-se, em alguma medida, para o filósofo Rousseu. Para retratar parte da apreensão de algumas das perspectivas indígenas sobre o universo de seus interlocutores, segundo os mesmos, “[...] os jesuítas [...] os intelectuais do mundo católico[...] volta e meia se viam surpresos e impressionados com a qualidade dos contra-argumentos que tinham de enfrentar” (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 67). Como exemplo disso, é possível destacar o elemento histórico trazido: “[...]praticamente todos eles mostram mais inteligência em seus afazeres, falas, cortesias, contatos, brincadeiras e sutilezas do que os mais sagazes cidadãos e mercadores na França[...]” (THWAITES, 1896-1901, p. 155; FRANKS, 2002 *apud* GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 67).

E, embora o apagamento das contribuições indígenas à filosofia, em uma perspectiva mais ampla, seja um assunto que requer certo aprofundamento, trata-se de uma questão de grande importância e que guarda consigo analogias com outras formas de apagamento. Por exemplo, com o das contribuições de africanos e mulheres para essa área do conhecimento. Logo, compreendê-lo contribui para a ampliação de nossa capacidade de entendimento sobre as realidades dos “outros” do patriarcalismo colonial. Não só, estritamente, do ponto de vista antropológico, mas, também, do conhecimento sobre a encarnação, pela sociedade, de estruturas produzidas através da sucessão de processos violentos. Desse modo, acentuando algumas características do fenômeno abordado, torna-se

possível um vislumbre dessas violências; tornando o nosso horizonte histórico mais compreensível.

Segundo os mesmos autores “[...] os ameríndios desenvolveram uma visão crítica muito forte das instituições de seus invasores: uma visão cujo foco inicial se concentrava na falta de liberdade e [...] quando adquiriram maior familiaridade com os ordenamentos sociais europeus, na igualdade” (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 57, grifo nosso). Para completar a tríade em questão, “‘fraternidade’ poderia parecer a estranha no ninho, pelo menos no que se refere às influências ameríndias — embora se possa argumentar que ecoa o auxílio e apoio mútuos que os observadores americanos com tanta frequência citavam” (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 685). Assim, dentre os contrastes com as sociedades europeias da época, que ajudam a compreender o ponto de vista de Preciado, destacam-se, por exemplo, as alegações de que “nas sociedades ameríndias, não havia nenhuma forma evidente de converter a riqueza em poder sobre outrem [...], ao passo que na França a situação era oposta” (GRAEBER; WENGROW, 2022, p. 76).

Por fim, tratando dos processos de deslegitimação infundados, que parecem constituir o grosso das opiniões comuns, quando se trata das contribuições indígenas à filosofia, Graeber e Wengrow (2022, p. 97) colocam que

Hoje supomos que [...] qualquer relato europeu da época dos primeiros contatos que [...] atribua [a povos distantes] opiniões convincentes é, na verdade, uma mera projeção romântica de fantasias sobre pessoas que os autores nunca poderiam genuinamente entender.

Se o homem branco – especialmente, o descendente de europeus, de boa posição social – fora, por excelência, o sujeito histórico privilegiado nas historiografias ocidentais hegemônicas, e, entre o cânone filosófico, não fora diferente, precisamos atentar para a necessidade de uma maior atenção para as produções filosóficas de sujeitos marginalizados ao longo desse processo. Isso deve incluir, por exemplo, as produções intelectuais de mulheres, de pessoas de cor, e, também, dos intelectuais engajados com as críticas decoloniais e animalistas. Assim, devemos nos contrapor (pelo menos, em termos de uma assimilação “tal qual”) aos frutos da implementação do “projeto civilizatório”; e, especialmente, àqueles aspectos negativos associados ao Humanismo Europeu.

Como afirma Shiva (2003, p. 81),

O saber ocidental moderno é um sistema cultural particular com uma relação particular com o poder. No entanto, tem sido apresentado como algo que está acima da cultura e da política. Sua relação com o projeto de desenvolvimento econômico é invisível e, por isso, tornou-se parte de um processo de legitimação mais efetivo para a homogeneização do mundo e da erosão de sua riqueza ecológica e cultural. A tirania e os privilégios hierárquicos que fazem parte do impulso de desenvolvimento também fazem parte do saber globalizante no qual o paradigma de desenvolvimento está enraizado e do qual deriva sua argumentação lógica e sua legitimação. O poder com o qual o sistema de saber dominante subjugou todos os outros torna-o exclusivista e antidemocrático. [...] [Esse] paradigma anterior está em crise e, apesar de seu poder de manipulação, é incapaz de proteger tanto a sobrevivência da natureza quanto a sobrevivência humana.

Considerações finais

Do feminismo como um animalismo, a este como um feminismo expandido, a conexão entre ambos, à partir da crítica ao Humanismo Europeu (vinculada aos danos históricos aos animais, humanos e não-humanos, levantados por Preciado), a análise relacionada à rejeição e supressão da animalidade (a partir do caráter antropocêntrico do Humanismo, que “empurra” inocentes para fora das margens do “humano”, como tentativa de legitimar a sua subjugação), e a consequente padronização dos modos de ser, colaboram para a compreensão daquelas afirmações iniciais do filósofo.

Para além da análise lógica, na medida em que o feminismo e o animalismo se confundem, destaca-se o movimento de retorno, expresso pela necessidade de desvencilharem-se das raízes atreladas ao Humanismo Europeu, reconhecendo-se sob a forma de um igualitarismo radical, capaz de abalar as estruturas de opressão comuns a diversas formas de desigualdade.

Assim, quanto ao animalismo como um feminismo expandido – capaz de desafiar as hierarquias e promover a igualdade de gênero – se o Humanismo Europeu manteve seu ideal de igualdade vinculado à associação com o patriarcalismo, parece ser o caso que o feminismo, na busca por princípios sólidos, capazes de diferenciar o justo do injusto, deveria rejeitar sistematicamente o rol de opressões apontado. Evitando, assim, limitar-se aos seus interesses característicos, e vinculando as análises das desigualdades, que propõe, ao conjunto interconectado de opressões indicado (que poderia, também, contribuir para incorporar os aprendizados de outras frentes).

Ademais, tratamos, como contraponto à refutação do Humanismo, com base na abordagem de contribuições de nativos das Américas para o delineamento dos seus ideais, dos apagamentos históricos de suas contribuições para a filosofia, como analogia para os saberes marginalizados, cujo desfecho é parte do cenário violento relacionado às “minorias” apontadas. E, por outro lado, abordamos a centralidade dos saberes do Norte Global como expressão de sua pretensa excepcionalidade (que remonta ao Humanismo, em sua vinculação com a colonialidade) como exemplo dos resquícios desse processo.

Quanto aos animais, e suas relações com as injustiças epistêmicas, pode-se, ainda, destacar o esquecimento das cosmovisões indígenas, que estabelecem modos distintos de relacionar-se com a natureza (sendo, muitas vezes, menos violentos a eles), em comparação com o histórico aumento dos impactos a ela, em vinculação estrita ao referencial antropocêntrico. A partir disso, é possível reiterar a importância de buscar aprender com os saberes de grupos marginalizados, proporcionando uma abertura de horizontes.

Diante das problemáticas suscitadas em sua crônica, Preciado (2020, p. 136) aponta que,

Uma vez que a modernidade humanista não fez senão proliferar as tecnologias da morte, o animalismo precisa inventar uma nova maneira de viver com os mortos[...] [e] transformar a necropolítica em necroestética. O animalismo deve ser uma festa fúnebre. [...] uma relação com a morte e uma iniciação para a vida. Uma assembleia solene de plantas e flores em torno das vítimas da história do humanismo. [...] O indigenismo queer, pansexualidade planetária que transcende as espécies e os sexos, e o tecnoxamanismo, sistema de comunicação interespecies, são os seus dispositivos de luto e reanimação.

Como afirma da Silva (2018, p. 120), esclarecendo um pouco esse processo de transformação, a crônica de Preciado “[...] funda o animalismo como programa de arte[...]” E, dando maior ênfase às questões animalistas em conexão com a arte, podemos nutrir-nos da perspectiva de Kheel (2019, p. 30-31), que, coadunando com a opinião do psicólogo Slovic (2010, p. 37-59 *apud* Kheel, p. 30) – que propõe que “[...] quanto maior o número dos afetados pela violência, menos provável é que as pessoas venham em seu auxílio” – sugere que,

[...] o que é necessário é algo que possa romper o entorpecimento psíquico que bloqueia a capacidade para a empatia. Uma estratégia negligenciada é através da arte – filmes, literatura, música e outras formas de expressão que alcançam as pessoas em um nível emocional.

Por fim, Preciado (2020, p. 137) sinaliza para a urgência do animalismo; e – com ele – a inevitável emergência de “[...] tempos do impossível e do inimaginável.” No entanto, não deveríamos considerar que essa possível inevitabilidade justifique fazer o melhor que pudermos para esse fim.

Por outro lado, de acordo com Fonseca (2018, p. 91),

O ‘animalismo por vir’, ao que parece, não ganhou força de conceito nos escritos recentes de Preciado. Surgiu mais como uma provocação conceitual, uma provocação que mostra toda a sua força de criação política para além de um reformismo fraco.

Como prenuncia o autor, no trabalho abordado [embora vá além das seguintes categorias], seu feminismo

[...] é um feminismo [...] cujo sujeito político não é exclusivamente a mulher, [...] mas é composto antes por maus sujeitos, “o proletariado do feminismo”, dentre os quais “as putas, as lésbicas, as violadas, os cis-homens dissidentes, as *marimachos*, os e as transexuais, [...] em definitivo, quase todos nós” [*In: Testo Yonqui*] (PRECIADO, 2014, p. 264 *apud* FONSECA, 2018, p. 91, grifo do autor).

Logo é possível inferir que esse feminismo busca (em alguma medida) a superação de um referencial ainda demasiadamente centrado no ideal de “humano” (“sujeito universal”, e, ele próprio, critério de demarcação do humano) associado ao projeto filosófico inaugurado pelo Humanismo. Nas palavras de Silva (2019, n.p),

[...] o humanismo – e sua ideia de humano, demasiado humano, ou melhor, de homem (e não é qualquer homem) como o centro – constitui o solo e o céu do mundo. Suas urdiduras históricas vêm deixando um lastro de sangue sobre a Terra, expropriando povos autóctones, racionalizando técnicas de guerra, normalizando corpos e instituindo verdades.

Considerando-se o escopo dessa pesquisa, não parece ser o caso que a rejeição do Humanismo Europeu deva ser o principal elemento a ser enfatizado – embora seja inegável que a superação da estrutura hierárquica binária “Homem” *versus* “corpos animalizados”, em contextos variados, seja inadiável. Como afirma o autor, na introdução para a versão em inglês de *Manifesto Contrassexual*: “A falha da Esquerda repousa na sua inabilidade de redefinir soberania (emancipação) em termos outros que em relação ao corpo Ocidental, branco, biomasculino, patriarcal”

(PRECIADO, 2018, p. 13, grifo do autor, tradução nossa).¹⁰ Mas, antes, precisamos enfatizar a necessidade de refletirmos sobre as possibilidades de superação desse esquema (que, como vimos, adquire metafísicas; e que gerou uma legitimação precária da subalternização de certos corpos em detrimento de outros). Assim, podemos destacar as palavras de Silva (2019, n.p), quando afirmara que “a contemporaneidade demanda de nós uma atitude coletiva frente às opressões históricas que recaem sobre os corpos periféricos do mundo, dado os resquícios coloniais e ditatoriais que ainda nos assombram e traumatizam.”

Referências

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. **Necropolítica**. Disponível em: <https://www.academia.org.br/nossa-lingua/nova-palavra/necropolitica>. Acesso em: 18 jan. 2023.

ACEVEDO, Ronny Torres. Animalismo y Feminismo: una alianza contra el supremacismo humanista. **Revista Praxis**, [S. l.], n. 85, p. 1-33, 3 jun. 2022. Universidad Nacional de Costa Rica. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/praxis/article/view/17027>. Acesso em: 5 jan. 2023.

BENEDYKT, Breno. Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia. **Prometeica - Revista de Filosofia e Ciências**, [S. l.], n. 23, p. 155-157, 2021. DOI: 10.34024/prometeica.2021.23.11835. Disponível em: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/prometeica/article/view/11835>. Acesso em: 20 dez. 2022.

CRAGNOLINI, Mónica. **Extraños animales**. Buenos Aires: Prometeo, 2016.

DA SILVA, Manuel Moreira. O humano e seus sentidos - humanizar, animalizar ou “sentibilizar”? **Revista Trama Interdisciplinar**, [S. l.], v. 8, n. 2, 2018. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/tint/article/view/10204>. Acesso em: 18 jan. 2023

FONSECA, Luiz Guilherme Venâncio Dias da. As Alianças Demoníacas do Animalismo por vir. In: FONSECA, Luiz Guilherme Venâncio Dias da. *As Alianças Demoníacas do Animalismo por vir*. 2018. Dissertação (Mestrado) - Curso de Literatura, Cultura e Contemporaneidade, Departamento de Letras do Centro de Teologia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018, p. 90-95. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=35459@1>. Acesso em: 20 dez. 2020.

FEDERICI, Silvia. O grande Calibã: a luta contra o corpo rebelde. In: FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**. São Paulo: Elefante, 2019. Cap. 3. p. 235-284. Tradução de: Coletivo Sycorax. *E-book*.

GRAEBER, David; WENGROW, David. Liberdade perversa: a crítica indígena e o mito do progresso. In: GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo: uma nova história da humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. Cap. 2. p. 44-106. Tradução de: Denise Bottmann e Claudio Marcondes. *E-book*.

KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela et al (org.). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis**

¹⁰ No original: “The failure of the Left lies in its inability to redefine sovereignty in terms other than in relation to the Western, white, biomale, patriarchal body.”

interseccionais. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2019. Cap. 1. p. 22-35. Disponível em: <https://doceru.com/doc/1cn1c5n>. Acesso em: 20 dez. 2022.

MARQUES, Luiz. A ilusão antropocêntrica. In: MARQUES, Luiz. **Capitalismo e Colapso Ambiental**. 3. ed. [S. l.]: Unicamp, 2018. Cap. 14. p. 623-673. Edição revista e ampliada.

NEVES, Cleiton Ricardo das; ALMEIDA, Amélia Cardoso de. A identidade do "Outro" colonizado à luz das reflexões dos estudos Pós-Coloniais. **Em Tempo de Histórias**, Brasília, v. 1, p. 123-135, 17 ago. 2012. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/emtempos/article/view/19862>. Acesso em: 28 dez. 2023.

SANTOS, Breno Ricardo Guimarães. Injustiças epistêmicas, Dominação e Virtudes. In: MÜLLER, Felipe de Matos; ETCHEVERRY, Kátia Martins (org.). **Ensaio sobre Epistemologia do Testemunho**. Porto Alegre: Fi, 2017. p. 143-172. Disponível em: <https://www.editorafi.org/202felipemuller>. Acesso em: 18 out. 2023.

SHIVA, Vandana. A democratização do saber. In: SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Mariah Rafaela. **O Lugar de alguns corpos no mundo**. 2019. Disponível em: <https://brasildedireitos.org.br/atualidades/o-lugar-de-alguns-corpos-no-mundo>. Acesso em: 01 maio 2023.

PRECIADO, Paul B. El feminismo no es un humanismo. In: PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano**: crônicas del cruce. Barcelona: Editorial Anagrama, 2019. p. 125-127. Prólogo de Virginie Despentes.

PRECIADO, Paul B. Introduction. In: PRECIADO, Paul B. **Countersexual manifesto**: subverting gender identities. New York: Columbia University Press, [2018]. p. 1-17. *E-book*.

PRECIADO, Paul B. O feminismo não é um humanismo. In: PRECIADO, Paul B. **Um apartamento em Urano**: crônicas da travessia. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 135-137.

Recebido em: 03/2025
Aprovado em: 11/2025